

# 山ノ上碑にみる孝の顕現

——古代における儒仏混淆の地域的様相——

門 田 誠 一

## 序 言

日本古代とりわけ奈良時代以前の文字資料としては、各地から出土する木簡などの蓄積がみられてから久しい。ただし、文章として一定の内容を備えた文字資料としては、今もなお碑文や金属器の銘文、仏像などの造像記の資料性が重要であることはかわりない。このようないわゆる金石文は造像や鑄造の契機や背景として存在する宗教や思想の研究にとって重要な同時代資料であることもまた言をまたない。そのなかで日本古代とりわけ奈良時代以前の石碑は数的に寡少であるだけでなく、『日本書紀』『古事記』などの説話的要素が多い文献を補い、加えて地方に所在するため地域における宗教や思想あるいは教養の実際を知るためにこのうえない材料を提供している。

本論で考察の対象とする山ノ上碑は古墳に近接して立碑され、碑文の内容に立碑の目的や対象が記されている点から、古代の祭祀や思想を知るための無二の題材であることから、学史において多くの研究が試みられてきた。ただし、議論の中心の一つは立碑した人物と古墳および被葬者の関係であり、立碑の背景となった宗教や思想についての論究はかならずしも十全とはいえなかった。それには山ノ上碑文が、この種の問題を論じるには短文であることも原因の一つであった。本論では中国古代史料や経書などの記述を参照しながら、山ノ上碑文の宗教的・思想的

な側面とそれにもとづく立碑の意味について考察することを試図する。

## 一 山ノ上碑の宗教・思想的側面についての従前の研究

山ノ上碑についての基本的な知見を簡潔に記しておきたい。山ノ上碑は群馬県高崎市山名町に所在する自然石の碑で、高さ一二〇センチメートル、幅五〇センチメートル、厚さ五〇センチメートルの輝石安山岩に四行五三文字が薬研彫りで刻まれており、書体は古い隷書体の特徴が見られるとされる。碑文は下記のとおりであり、釈字についてはとくに異論はみられない。ただし、碑文の文字のなかに「辛己」とある干支については、「己」字は古代の文献史料でも「巳」と通用されることがあるため、「辛巳」と解して問題ないとされている。<sup>(1)</sup>

辛巳歳集月三日記

佐野三家定賜健守命孫黒売刀自此

新川臣児斯多々弥足尼孫大児臣娶生児

長利僧母為記定文也

放光寺僧

「辛巳歳」という年次については、天武天皇一〇年（六八一）であり、「集月三日記」については十月三日と解されている。碑文の釈読と内容とをあわせて、簡潔に示すと、以下のとおりである。

佐野の三家を定めて、健守命の孫である黒売刀自が、新川臣の子である斯多々弥足尼の孫である大児臣と結婚して、二人の間に生まれた子が長利僧で、その長利僧が母の為にこの碑文を記し定めるものである。長利僧は

## 放光寺の僧。

この山ノ上碑の東側には山ノ上古墳があり、内部施設は切石積の横穴式石室の内部構造をもつ円墳があり、終末期古墳に属するものとされ、実年代は七世紀中葉頃と考えられている。

山ノ上碑と山ノ上古墳との時期的な関係については、発掘調査によって、現在の碑の位置が原位置ではないことが判明している。また、石室等の編年観の変化によって、現状では古墳の方が時期的に遡ると考えられている。ただし、碑文には墓碑であるという文言はなく、碑の建立と古墳の築造が同時であるとみる必然性はなく、碑が先祖供養などの目的で立てられたことも想定されるため、山ノ上古墳の築造後一世代という時期の範囲で山ノ上碑の建立を考えるべきであるという論点<sup>(2)</sup>が示されている。これをうけて山ノ上碑は僧・長利が両親の系譜を確認しつつ、母を顕彰した供養碑とみる説<sup>(3)</sup>が示されている。

このような山ノ上古墳と山ノ上碑の時期差をもとにして、白石太一郎氏は山ノ上古墳の石室の形態およびこの古墳より時期的に下る宝塔山古墳の刳拔式家形石棺との相対的な年代の検討から、山ノ上古墳の初葬の年代は七世紀第Ⅲ四半期をさかのぼりえないとする。いっぽう、山ノ上碑の「辛巳」年は六八一年であるから、赤城山麓を勢力の基盤とする「大児臣」と婚姻関係を結んでいた佐野の豪族の娘である「黒壳刀自」が帰葬され、父親の墓に合葬されたと結論づけた。そして、このことは六く七世紀の合葬が出自に基づく同族関係を基本とするという一方の様相を端的に示すと論じた。<sup>(4)</sup>

山ノ上碑に対しては、このような考古学視点からの検討よりも、碑文にみえる人物名についての系譜関係についての検討が行われ、山ノ上碑の研究史のなかでは、このような方向性が主流となってきた。<sup>(5)</sup>当然ながら、このような研究は長利と黒壳刀自とが母子関係であることを基本として展開されている。その他の視点としては、山ノ上碑

を媒介として地域における仏教の展開を探ろうとする方向性もみられる。<sup>(6)</sup>

いっぽう、山ノ上碑を墓碑とみる立場からは山ノ上古墳との関係を論ずることが、双方を包括した造墓および葬祭についての側面を検討することにつながる。この点について、松田猛氏は山ノ上碑を墓碑とみる立場から、高句麗の広開土王陵碑と広開土王の陵墓である可能性が考えられる太王陵との位置的関係を参照して論じている。<sup>(7)</sup>

これらと異なる視点から、本論と関連する所説として、田島桂男氏は碑文中でも「母為記定文」の個所について、立碑目的が記されている点から重要視した。立碑目的は「母の為に古墳を造り、碑を立てた」と解されるが、文章の背後には、仏教思想にもとづくならば墓碑も古墳も不必要なはずの僧の長利が、孝子としての立場で立てた碑であるとする。<sup>(8)</sup> 田島氏の考察は、「母為記定文」の部分から立碑目的を読み取ろうとした点と、直接の立証はされていないものの立碑の基底に孝の思想があることを示唆した点において、研究史のなかでも重要な位置をしめる。

前沢和之氏も祖先祭祀の立場をとり、放光寺の僧である長利が母の墓に立碑したものであるとし、この行為を『日本書紀』推古二年（五九四）二月丙寅朔条に「君親の恩の為、競いて仏舎を造る。即ち是を寺と謂う」という記事に現れている報恩意識に基づく祖霊追善のために立碑とみて、仏教的な祖先信仰によるとする。<sup>(9)</sup>

山ノ上碑の立碑に関わる思想や宗教に関する言及としては東野治之氏が山ノ上碑の建立者が「僧」たる「長利」である点に着目し、古代仏教において祖先崇拜は当然のことであって、山ノ上碑が仏教信仰に基づくものであるかどうかは、「僧」「放光寺」以外の仏教的言辞がなく検証は難しいとしながらも、「長利」にとつて母の出自を顕彰することは僧としての立場と矛盾しないと述べている。<sup>(10)</sup>

これらの見解が示されているものの一部の論及を除くと、従来の山ノ上碑の研究では、古墳の立碑者と被葬者の系譜的な関係についての考察に比して、造墓と立碑の背景に関する宗教的および思想的な意味や背景については、ほとんど論じられることがなかったといえる。

以上に概観した研究の傾向を示すように、これまでは墓に碑を立てることそのものについての着眼がなく、墓碑と古墳についての物理的な位置関係について、太王陵や將軍塚と広開土王碑との関係が参考とされていた程度である。墓に碑を立てることの意義を検討する視点がなかったことは、従前、用いられてきた山ノ上碑の「建立」などの語に端的に現れている。

そもそも、墓側に碑を立てる行為は、中国古代の文献や金石文では「立碑」と記され、それはしばしば「立碑頌」として用いられるように、父母を中心とした故人の事績と徳を顕彰するための儒教道徳および孝の思想にもとづく行為である。<sup>⑪</sup> 本論では、いみじくも田島桂男氏が着眼した「母為記定文」という立碑目的を記した文章を重視した立脚点から、立碑そのものの思想的意味とその背景についての考察を行う。

## 二 史料と経書にみる立碑の意味と墳墓との関係

中国古代において、元来、碑は墓に伴うものではなかったことを示す記述としては経書にみえる以下の記述があげられることが多い。<sup>⑫</sup>

その一つは『儀礼』聘礼にみえる供物についての記載のなかに「飪一牢、鼎九を西階の前に設け、陪鼎は内廉の東面して北を上利とし、上が碑にあたるところに陳べる」とあり、この箇所は大牢などの設置場所を述べたものとされ、それらを並べるにあたって碑が目安とされているから、この記載によれば宮殿の廟に碑があったことになる。<sup>⑬</sup> この碑については、次にみる『礼記』祭儀などにみえる犠牲をつなぐためのものとされている。<sup>⑭</sup>

二つめは『礼記』祭儀に「祭の日に、君、牲を牽き、穆、君に答え、卿大夫序従す。既に廟門に入り、碑に麗（つな）ぐ」とあり、宗廟の祭日に君公が牲牛を牽いて、世子はこれを助け、卿大夫たちが序列によって整列して、これに従うという場面で、廟門に入ってから、牲牛をつなぐのが碑であるとされている。<sup>⑮</sup> これらにみえるのは、さ

きの『儀礼』の記述などあわせて麗性の碑とされる。

三つめに『礼記』檀弓下に「それ魯は初めにして、公室は豊碑に視（なぞら）え、三家は桓楹に視える」とあり、魯では古来から、公室の葬礼には天子の豊碑に準じ、三家は桓楹に準じると記されている。<sup>16</sup>ここにみえる「豊碑」とは鄭玄の註によって、塚穴のなかに棺をおろす時に綱を結びつけるための柱と解されている。<sup>17</sup>

ただし、このような経書にみえる初現的な碑の実体とその後の碑との系譜関係は出土遺物などの傍証であとづけられたわけではなく、多分に観念的な部分があり、そのままに事実としてよいかどうかは疑わしい。

このような原理的なものではなく、実際に碑が墓碑として盛んに用いられるのは後漢代をまたねばならない。後漢代には故人に対する頌徳を目的として、墓側への立碑が盛んに行われるようになる。このような墓に対する立碑は孝徳の思想の展開のなかで説明される。すなわち、孝子とは父母の死後、その徳行を碑石に刻し、父母の名を後世に称揚することが求められるのである。そして、この思想が墳墓にも適用され、墓碑を立て墓誌を埋納する目的は亡くなった父母の徳行と彼らが埋葬された墓の場所を後代に昭示することにあるとされる。<sup>18</sup>

このように墳墓に立碑し、故人および父母の頌徳を行うことは、厚葬の基盤となる思想として後漢代にいたって展開し、それとともに墓碑が流行し、社会的に父母の墳墓に立碑することは孝養の表徴として儒教道徳の規範として奨励され、政治的な教化の効用もあった。<sup>19</sup>

文献の記載を検索してみると、士人などが死んだ場合に「立碑」することは後漢代を中心としてみえている。その後、魏晋に薄葬政策がとられた時期には立碑が禁じられた時もあり、この政策を継承した南朝を経た後も、五代にいたるまで正史には「立碑頌」「立碑頌徳」「立碑紀功」などの語が数多くみえる。

これらのなかで、葬礼と頌徳との関係が知られるものや墓との位置関係がわかる記事をあげておく。

後漢の郭太（郭泰とも記す）は名儒として知られたが、彼が建寧二年（一六九）に四二歳で亡くなると、四方の

士千余人が来て会葬し、ともに石を刻んで碑を立て、蔡邕がその文をつくった。碑ができあがった後、蔡邕は涿郡（河北省涿県）の盧植に対して、わたしは碑の銘文を作ることが多く、みなそれに示した徳に恥じるところがあるものだが、郭太は道をたもち、碑の内容に愧じるところがない、と言ったという。<sup>(21)</sup>

長期間にわたって飯を炊かなかったため、釜に魚がすんだという「釜中に魚を生ず」の故事で名高い范冉は中平二年（一八五）に七四歳で死んだが、三府は各々、令史を遣わして、かけつけて弔させた。大將軍の何進が書を陳留太守に移し、生前の行いを累積して勘案し、諡を議論させたところ、みなが貞節先生とするのがよいとした。会葬者は二千を超え、刺史郡守が各々、立碑して墓を表した。<sup>(22)</sup>

墓碑が「墓側」に立てられたことが明確に記されている例としては、戦国時代の魏王の墓から出土した竹簡の総称である『汲冢書』を解説して博学を称されたことで知られる西晋の束皙の記述をあげておこう。束皙は後年、趙王倫が相国となった時に請われてその記室（長官のもとで文章・記録をつかさどる官職）となったが、病を得て帰郷し、門弟に学問を教授した。年四十にして卒すると、昔の城市のなかにあった屋敷を廃して、門生と旧友が墓のそばに碑を立てた、という。<sup>(23)</sup>

これらは葬礼に際し、または墓に伴って、門弟や世人、または吏人が頌徳のために立碑したという内容だが、父母の死に伴い、子が立碑した例も掲げておこう。

後漢の思想家であり、書の名手としても知られる崔寔は、父が卒すと、田家と屋敷を売って、墓を造り、立碑して父の徳を頌したが、葬儀が終わると資産は尽きはてた。困窮したため酒を醸造して売ることを業とした。時人は多くこれを謗ったが、崔寔はこれを改めず、必要な収入を得るのみで、余分を求めなかった。建寧年間（一六八～一七二）に崔寔が病で卒すと、家には四方の壁が建っているだけで、葬儀を行うことができなかった。光祿勳の楊賜・太僕の袁逢・少府の段熲は棺槨・葬具を備え、大鴻臚の袁隗は碑を樹立して、徳を頌した。<sup>(24)</sup> この記載では亡



父の葬礼とそれに伴う立碑のために資財を蕩尽した孝子である崔寔が、その孝養の故に頌徳立碑されたという二つの立碑の意味が含まれている。

男性だけでなく、女性に対して、頌徳および顕彰するために、墓に立碑した事例もあげておこう。その一つは後漢の孝女として名高い曹娥の例である。会稽上虞（浙江省上虞）の曹盱は弦歌する巫祝であったが、錢塘江で波に逆らいながら舞い、神を迎えようとしたところ溺死したが遺骸はみつからなかった。曹盱の娘の曹娥は夜昼となく泣き声を挙げることで十七日間に及び、そのまま揚子江に身を投げて死んだ。漢安二年（一四三）のことで、その後、元嘉元年（一五一）県令の度尚なる者が彼女を江南道傍に改葬し石碑を建てた、という。<sup>(25)</sup>

北魏代にいたって、列女として名を連ねる人々のなかから、墓に立碑されたことが明らかな例として、まず河東姚氏女勝の冢の記載があげられる。女勝は幼女の頃から孝心が強かったが、十五歳の時に母を亡くすと、哭泣の聲は絶えることなく、水や飲み物は数日間も摂れぬまま、哀しみにたえきれずに、ついに死んだ。河東郡の太守崔遊は墓を営み、碑を立てることを申請し、自ら規定にそった文章を作り、門閭に表し、彼女を昔日の孝女である曹娥にたとえた。その里の名を改めて、上虞里とした。墓は河東郡城の東六里の大道の北側にあり、今に至るまで名づけて孝女冢という。<sup>(26)</sup>

これらは儒教の徳目である孝を顕彰するために、女性の墓に立碑されたという事例であり、原因は異なるが、女性に対する立碑顕彰という意味で、山ノ上碑を考える際に参考になる。主な例をあげただけでも知られるように、安葬に際して碑を立てることは、父母を主体として、その他の個人も含め、その徳目や孝養などを頌美し、顕彰することにある。

このような儒教道徳における立碑の意義を参照して、山ノ上碑と山ノ上古墳との関係を考えるために参照すべきは、父母の墓を造ることが儒教的礼制の基本と位置づけられ、孝の実践とされたことである。その端的な例として、



後漢の祭遵の話をあげよう。祭遵は光武帝に付き従ってその覇業を助けた二十八人の功臣であるいわゆる「雲台二十八将」の一人の数えられる人物であるが、彼は若くして経書を好み、家は富裕といえども慎ましく粗末な衣服を着け、母を亡くした時は土を担いで冢を作った<sup>(27)</sup>。

このように父母のために土を負って墳を成した「負土成墳」の行為は、いわば亡父母への孝養として、一種の典型的な語となっており、魏晋南北朝期を中心として、後漢から隋唐にかけて、しばしば文献にみえる。たとえば、竹林の七賢の一人として名高い山濤の逸話として、亡母の為に「負土成墳」し、かつ手ずから松柏を植えたとされている<sup>(28)</sup>。東晋の范宣や劉宋の郭世道をはじめとした名高い孝子が亡父母のために「負土成墳」「負土築墳」「負土築塋」をなしたという記載が多く認められる。

後漢代に始められた墓に伴う立碑という行為は、その後、魏晋代に碑を禁ずる政策がとられたにもかかわらず、五代頃までは比較的盛行したことは、「立碑頌」などの語が新旧の『五代史』<sup>(29)</sup>までみえることから知られる。

このような立碑頌徳という行為の背景として宣揚があるという立場から、山ノ上碑文を再検討すると、「母為記定文」という個所が注目される。「記定文」の意味については、『日本書紀』天武十年三月条の「帝紀及び上古の諸事を記定せしむ」という表現を参照して、過去の事実を確定して後代に記し伝えることとされている<sup>(30)</sup>。

そのような意味の語を含むこの文章は造墓および立碑の目的を記したものと位置づけられてきたが、どのような内容を「記定文」したかの不明とされてきた。しかしながら、この個所の意味内容が「記定文」そのもののすなわち碑を立てることが目的であるとする本論の仮説は、ここまでの中国古代の事例の検討によって、儒教の孝思想とそれによる立碑頌徳という目的が記されているのに他ならないという観点から証することができる。すなわち、山ノ上碑が「母の為に文を定めて記した」碑であることこそが重要なのであり、山ノ上碑の立碑行為そのものが「立碑頌徳」による故人に対する孝養であり、亡母のためになされた孝の発現なのである。

### 三 山ノ上碑の孝とその思想的背景

山ノ上碑にみられる亡母に対する立碑行為そのものが、母に対する孝の発現であることを、造墓という行為との関係からさらに考察する前提として、孝養が儒教においては祖先祭祀に他ならないことを再確認しておく必要がある。

いうまでもなく、儒教の根幹をなす思想として孝と祖先祭祀がある。孝とは親に仕えることだが、親の系譜をたどる祖先に仕え、祖先を祭ることでもある。儒教において、孝思想が祖先祭祀と不可分であることはいうまでもないが、それを端的に示すものとして、『礼記』祭統の次の文章をあげておこう。すなわち、「孝子の親に事（つか）うるや、三道有り。生くれば則ち養い、没すれば則ち喪し、喪畢（おわ）れば則ち祭る」と述べられているように、孝とは生前は養、死しては喪、葬儀の終った後の祖先祭祀をいうのであり、このすべてを尽くす者が孝子であるとする。<sup>(31)</sup>

儒教において祖先祭祀を行い、子孫の繁栄を願うことは招魂再生による生の連続を意味した。すなわち、亡き父母や祖先に対する孝敬は、いわば祖先に対する次元での孝を包括しているとされ、これは『論語』学而編に「父在せば、其の志を覲（み）、父没すれば其の行いを覲る。三年、父の道を改むること無きを孝と謂うべし」<sup>(32)</sup>とあることをはじめとして説き起こされることが多い。<sup>(33)</sup>ここに示された父母に対する孝が、その死にあって顕現することは、『孝経』喪親章の「孝子の親の喪するや哭して俛せず。礼は容（かたちづく）るなく、言は文（かざ）らず、美を服して安からず、楽を聞くも楽しからず、旨きを食うも甘からず、此れ哀感の情なり」<sup>(34)</sup>とあることが象徴的にとりあげられる。

この記述に典型的に現れているように儒教では亡父母の喪葬や祖先祭祀としての孝を行うに礼をもってした。そ

もそも礼とは元来は葬令を指し、『礼記』四十九篇のうちの大部分が葬令についての記載であることがそれを端的に示している。孝と喪礼との関係は先に引いた『礼記』祭統に孝子に親につかえる三つの道として「生れば則ち養い、没すれば則ち喪し、喪畢（おわ）れば則ち祭る」とあり、「則ち、この三道を尽くす者は孝子の行いなり」と述べられている<sup>(35)</sup>。

また『論語』為政には魯の国の大夫である孟懿子が孔子に孝を問うたことに対する答えを門人の樊遲に話した内容として、孝とは親が生きているあいだは礼にそむかないように仕え、親が死んだときは礼によつて葬り、霊を祭るさいには礼によつて祭祀を行うことであると説かれている<sup>(36)</sup>。

このように孝と祖先祭祀とを論理的に結節させたことから、儒教では葬礼を何よりも重視した。それは『礼記』中庸にみえる「死に事（つか）えるは生に事えるが如くせよ。これが孝の至りである」<sup>(37)</sup>とする文章に端的に示されている<sup>(38)</sup>。

加えて、中国古代とくに先秦時代において葬礼の後も祭祀を行う意味については、たとえば、『礼記』坊記に「宗廟を修し、祀事を敬すは民に追孝を教ゆるなり」とあるように追孝として意味づけられた<sup>(39)</sup>。

とりわけ父母のうちとくに母に対する孝養は、その成立が唐代を下らないとされる『孝子伝』の諸本にも認められるが、明確に碑文に記されるようになるのは南北朝時代とされる。その例として北朝の墓誌銘をあげると、そこには「母擾を以て、任を解き、泣血して擾を茹す、ほとんど毀滅せんとす」<sup>(40)</sup>とか「母擾に丁（あた）り、喪に居して、毀に到り、ほとんど性を滅せんとす」<sup>(41)</sup>などとあるように、「母擾」すなわち死んだ母のために服する喪にあつて、職を辞し、喪屋に居して、はなはだしく泣き悲しみ、悲しみのあまり身体や心が衰えてしまう、などの表現で母の死を悼む記載がある。もちろん、これらは母の喪に際する定型句といえるが、南北朝期には母の安葬に対して、孝養に基づく弔意が記され、この後、母に対する孝養が顕著になるとされる<sup>(42)</sup>。

これまで山ノ上碑文は長利という僧によつて建立されたことから、仏教との関係のみがいわれてきた。しかしながら、山ノ上碑文には「放光寺」「長利僧」などの語の他には仏教的な要素がなく、山ノ上碑にみる仏教は当時その地域における信仰としての選択肢の一つとみられることが指摘されている。<sup>(43)</sup>この見解では、言外に七世紀末の上毛野地域には、その他の宗教や信仰が存在したことを示唆している。ただし、その具体的な様相については論じられていない。

山ノ上碑の立碑された時期の上毛野地域における仏教以外の宗教や信仰の存在を想定する必要性が指摘されたことはあつたが、<sup>(44)</sup>実際には、本論で示したような儒教の孝に関連する考察は行われてこなかった。しかしながら、立碑そのものが頌徳を媒介とした孝を基本とした行為であると理解するならば、山ノ上碑文の釈読と解釈も、儒教の孝という観点から捉えなおす必要が生じてくる。

以上のような観点から山ノ上碑文を再検討するならば、孝と関連する字句として「母為記定文」の文章が注意されることとなる。山ノ上碑文の章そのものはすべて漢字を用いているが、返読を交えておらず、正式な漢文体ではない。いうまでもなく、この文章の「母為」の個所は漢文表記で「為母」となる。この語についてはこれまで、鰐淵寺金銅観音仏（壬申年）銘を六九二年とする。七五二年説もあり）の「為父母作奉菩薩」や韓国・澗松美術館蔵金銅三尊立像（癸未年）銘を五六三年説または六二三年説の「為亡父趙□人造」などの古代の金銅仏銘文に類例があることが指摘されている。<sup>(45)</sup>これをふくめて古代の金石文や写経などにみえる「為七世父母」などの語の類語とされ、従来は仏教的な祖先崇拜の観点から論じられてきた。

しかしながら、「為母」の語は中国の正史や経書などに類例がある。管見の限りでは『礼記』に出現頻度が高く、喪葬に関する記載を中心として八個所（問伝、奔喪、問喪、喪服四制が各一個所、喪服小記、喪大記が各二個所）にわたつて現れる。そのなかには文意として「母をして」と読むべき用例もあるが、これらを除いて、

いくつかを引いてみると、たとえば、「斬衰の喪には括髪するに麻を以てす。母の為には括髪するに麻を以てし、免するに布を以てす」という記述がある。<sup>(46)</sup>これは斬衰の喪すなわち父母のための三年の喪の際に髪を括する時は麻を用い、母のために髪を括する時も麻を用いるが、免する（冠を去って、白布で髪を束ねる）時は布を用いる、こととされている。

喪具の用法に関わって、他にも「故に父の為には苴杖とする。苴杖は竹である。母の為には削杖とする。削杖は桐なり。或る人曰く、杖は何を以ての為ぞ。曰く、孝子親を喪い、哭泣すること数無く、勤めに服すること三年、身病み体羸（つか）れる。杖を以て病を扶くるなり」とあり、父母が亡くなった時の三年の喪を務める時には、病の時に備えて、母のためには桐を用いた削杖という杖を用いることを述べている。

また、別に「為母」としては「天に二日無く、土に二王無く、国に二君無く、家に二尊無し。一をもつてこれを治るなり。故に父在らば、母の為に斎衰期するは、二尊無き見（しめ）すなり」とあり、<sup>(48)</sup>万事に二つは並びたたず、父がいれば、母のために斎衰の喪に服するのは、家に二人の尊者のいないことを表す、という文章にみえる。

これらの「為母」の語は使用されている状況と意味は、母のための喪具や母の為の喪の意味などがあるが、基本的には『礼記』のなかでも、喪礼に関わる内容としてみえている。

さらに「為母」ではなく「為父母」すなわち「父母の為に」と意味を広げて調べてみると、やはり『礼記』に四例（喪服小記）がみられる。喪における礼のあり方として、「父母・長子の為には稽顙す」とあり、<sup>(49)</sup>父母と長子のための喪には弔問の實に稽顙すなわち地に頭をつけて礼をする、と述べられているのを典型とするように、喪礼に関する記述としてみえている。

このような喪礼に関する内容が主体となる『礼記』に「為母」「為父母」などの語が喪礼や喪具などに関してみられることは注目してよく、前項でみた立碑そのものが儒教の孝思想に基づくとした山ノ上碑文において、その主

要な文章である「母為記定文」が、一般的な語の組み合わせではなく、儒教の喪葬に関する経書の語を用いていると考えられる。すなわち、山ノ上碑はこのような儒教的喪葬を背景として「母為記定文」を具体的な目的として立碑されたものに他ならないと考えられる。そしてこのような直接的な立碑の目的とは別に、碑文に立碑者である長利の両親の系譜が記されていることから、筆者はこれまでいわれてきたような日本古代の金石文等に例のある系譜の称揚であるとともに、「母」に結びつく祖先の系譜として、儒教的な祖先の顕示があつたものと考ええる。

#### 四 東国古代の石碑と山ノ上碑にみる思想と祖先祭祀の変容

ここまでの叙述によつて、儒教的要素を含意した内容の碑文であることを示した思想的属性を有する山ノ上碑が、僧である長利によつて立たれたことの史的背景としては、すでに指摘されているように、前史として六・七世紀における仏教の位置づけがあつたと考えられる。すなわち、『日本書紀』推古二年（五九四）二月丙寅朔条に「君親の恩の為に、競いて仏舎を造る。即ち、是を寺と謂う」としてみえる当時の為政者側の寺院観を参照して、山ノ上碑に表れた僧・長利の母への思念は、このような寺院に対する原初的認識の表象であつたとする見方が示されている。<sup>(30)</sup> この記事の内容は儒教的な「君親の恩」とそれに対する仏教的作善としての寺の造立とが混淆しているとみられ、これは本論で山ノ上碑を対象として示した仏教と儒教の要素との混淆という現象と軌を一にする。これを含めて、平安時代にいたる日本古代の仏教には儒教の孝思想が混然として存在することが指摘されている。<sup>(31)</sup> このような思想的な流れのなかにおいて、山ノ上碑が日本古代の孝思想の存在形態の原初的に示していると位置づけられよう。

いっぽう、日本古代の碑のなかでも、墓碑と認識される資料に目をむけると、類例そのものが限られており、時期的にも七・八世紀に集中することが指摘されている。<sup>(32)</sup> そのうち、山ノ上碑と同じく東国に所在し、かつ立碑の時

期もちかいものとして那須国造碑が知られる。いうまでもなく、那須国造碑は、那須国造であり、永昌元年（六八九）に評督に任ぜられた那須直葦提の事績を顕彰するために、その由来を記して、子の意志麻呂らが「庚子年」すなわち文武天皇四年（七〇〇）年に建立したものである。

那須国造碑文で注目されるのは「立碑銘」の語がみられることと、『孝子伝』を典拠として撰文されていることが証されたことである。<sup>(53)</sup> すなわち、この碑は本格的な孝の概念を背景に述作されており、孝を核とする那須国造一族の地位継承と団結を誇示するとともに朝廷への忠誠を示す目的があるとされる。<sup>(54)</sup>

那須国造碑文にみえる「立碑銘」の意味するところについては、本論のここまでの分析で明らかのように「立碑頌」あるいは「立碑頌徳」が、故人や亡くなった父母の徳を顕彰し、後世に伝示するという儒教的な思想に基づく行為であることから理解できる。すなわち、那須国造碑にみえる「立碑銘」はまさに「立碑頌」と同義であって、子の意志麻呂らが那須直葦提のために、碑を立てて頌徳、顕彰したのであって、これは碑文の一部が『孝子伝』を典拠として撰文されたことから、孝を主体とした儒教的思想に基づいた立碑と考えられる。

他方では、那須国造碑文にみえる那須国造である那須直葦提という名は『観無量寿経』にみえる人名の「葦提希」を典故するとみられている。<sup>(55)</sup> さらに那須国造碑の「永昌」という年号は則天武后によって実質的な権力掌握が行なわれた時期の年号であることは、よく知られる通りであって、これらの点を勘案すると、那須国造碑文には儒教と仏教の經典が典拠または思想的背景として存在したことが知られる。

いっぽう、山ノ上碑と地理的にも年代的にも近い古碑として金井沢碑があることは周知のとおりである。いうまでもなく金井沢碑は神亀三年（七二六）の紀年銘がある奈良時代の碑で、その内容は「三家子孫」が、七世父母、現在父母等のために知識を結び、天地に誓願して立てた碑である旨が記されている。立碑主体である「三家子孫」については個人名とする説もあるが、<sup>(56)</sup> 「孫」の異体字を認めて「三家子孫」の釈字が適当とされており、これに従



いたい。

この「三家」がどこを指し示すかについては、尾崎喜左雄氏が金井沢碑文の「上野国群馬下賛郷高田里」の「賛」を佐野の地名と関連づけて考察して以来、山ノ上碑にみえる「佐野三家」を指し、これを管掌する氏族とみるのが定説となっている<sup>(59)</sup>。

ここまで論じてきたように、山ノ上碑には儒教的な孝および祖先祭祀の要素を読み取る本論の立場からは、同じく「佐野三家」を立碑の勢力基盤とし、时期的にも連接する二つの碑について、祖先祭祀と仏教との関係とその変化を読み取ることが可能となる。

これまでの研究によつて、金井沢碑にみえる「七世父母」「現在父母」「誓願」は、ともに仏教的な語句と考えられており、とくに七〜八世紀の金石文における「誓願」は仏菩薩に対して、造寺造仏や説斎などを通じて祖先供養や病氣治癒をはじめとした功德を祈念する場合に行われたものとされるが、金井沢碑のように「天地」に対して誓願した例はみられないとされる<sup>(60)</sup>。「誓願」の語は原始仏典にも認められる仏教語であり、漢訳仏典には、至極、一般的な語である。「天地」も漢訳仏典に一般的な語であるが、これらを複合した「天地誓願」は管見では漢訳仏典には出現しない。

いっぽう金井沢碑文にみえる「七世父母」の語について、古代の金石文を含めて思想的な位置づけを論じた竹田聴洲氏は、『日本書紀』斉明五年条にみえる孟蘭盆会の記述などを参照しつつ、典拠として『孟蘭盆經』を想定する。ただし、このような仏教的な祖先崇拜が行われる背景として、民俗儀礼にみられる祖先信仰を例証として、日本固有の祖先信仰が素地として存在したと説いた<sup>(62)</sup>。ただし、竹田氏は「七世父母」の語のみられる金井沢碑に関しては言及しておらず、また、民俗儀礼としての祖先信仰が古代にまでさかのぼることの実証がないまま、古代の祖先信仰を含めて論じている点に学史的な見地から、方法的な超克がもとめられる。

しかしながら、竹田氏が古代の金石文等にみえる「七世父母」の典拠として、『孟蘭盆經』を想定したことは、氏が論拠としたように、『日本書紀』斉明五年秋七月庚寅条に「群臣に詔して京内の諸寺に孟蘭盆經を勤講して七世父母に報いせしむ」ことから十分な実証性を有すると思われる。

「七世父母」については、武田氏も、その淵源が中国の南北朝時代の造像銘にさかのぼることを論じているが、その後、この語がみえる隋唐以前の造像銘一五六例に対して、一〇年ごとに例数をあげた統計的な検討によつて、「七世父母」の語は五世紀代からみられるが、出現頻度が高くなるは六世紀代であるとされる。とくに五七〇年頃までがもつとも多く用いられ、その後は一度、この語が出現しない一時期があり、この時期は北周・武帝の廃仏の時期にあたつており、ここに原因があるとみている。また、「七世父母」「現在父母」「現世父母」の語について、敦煌写經の題記と『孟蘭盆經』などでの用法を勘案して、「七世父母」は「現在父母」と「現世父母」を含まない亡き祖先を指し、「現世父母」は現生で亡くなった父母、「現在父母」は現生で未だ亡くなっていない父母であるとした。<sup>(63)</sup>

先行研究において、用法と出典が明らかにされている「七世父母」の語が用いられている金井沢碑文においても、この語が用いられる碑文の脈絡と内容から、『孟蘭盆經』を典型とした仏典に依拠した仏教的祖先が「佐野三宅」で行われていたことが知られる。そして、その思想は仏教的には祖先に対する追善であり、儒教的には追孝であつて、金井沢碑文の内容に「現在父母」の語があることにより、父母に対する追善や孝養の意識があつたこともわかる。

このような両碑の内容を、時間的継起関係で整理してみると、山ノ上碑の場合は、建碑者である僧・長利が母の為に立碑し、そのことによつて母を頌したという個人的な次元での孝養の発露がみてとれる。これに対し、金井沢碑では「七世父母」「現在父母」という直接の父母だけでなく、祖先に対しても孝養を尽くすために、「三家子孫」

が立碑しており、個人の孝から、集団の孝としての祖先祭祀へとこの変化がみられる。さらに山ノ上碑では碑文には一切、仏教的な文言はみえず、立碑者が僧であるという点で仏教と儒教とが混淆しているといえるが、金井沢碑は『孟蘭盆経』を典型とした祖先祭祀を説いた仏典に依拠する仏教的な祖先祭祀の内容をもちながら、儒教的な立碑という行為をとっており、この点で、宗教思想的系譜としては山ノ上碑からの流れにあり、さらに展開した内容の祖先祭祀へと変化していることがわかる。

## 結 語

文末にあたって、本論の内容を順次、整理することによって結語にかえたい。

本論では、まず、山ノ上碑文の宗教・思想的内容についての学史と先行研究を整理し、従来、このような研究が少ないことを指摘するとともに、これまで仏教的な祖先崇拜としてとらえられがちであった立碑の宗教的、思想的意味について、墓に伴う立碑という観点と碑文の「為母」の語から孝の思想に立脚した検討の必要性を示した。

次に中国古代の文献にみえる「立碑」の例を参照し、加えて「為母」の語の用例を引いて、山ノ上碑の立碑は亡母のためになされた孝思想に基づく行為であることを述べた。

続いて、このような立碑行為の意味を儒教および孝において位置づけるために、『礼記』『論語』『孝経』などを参照し、山ノ上碑文のなかでも主要な内容を示す「母為記定文」文が、一般的な語の組み合わせではなく、儒教の喪葬に関する経書の語を背景としており、その一方で「母」に続く系譜の明示は、日本古代の金石文にみえるのと同様な系譜の称揚であるとともに儒教的な祖先の顕示であると考えた。

そして、このような考察を総括して、以下のように結論した。すなわち、山ノ上碑文の内容からは、建碑者である僧・長利が母の為に立碑し、そのことによって母を頌したという個人的な次元での孝養の発露がみてとれるのに

対し、時期の遅れる金井沢碑では「七世父母」「現在父母」という直接の父母だけでなく、祖先に対しても孝養を尽くすために、「三家子孫」が立碑しており、個人の孝から、集団としての孝すなわち祖先祭祀へという変化がみられる。山ノ上碑では碑文には仏教的な文言はなく、立碑者が僧であるという点で仏教と儒教とが混淆しているといえるが、金井沢碑は『孟蘭盆経』を典型とした祖先祭祀を説いた仏典に依拠する祖先祭祀の内容でありながら、儒教的な立碑という行為をとっており、この点で、山ノ上碑からの系譜を引きつつも、金井沢碑では祖先祭祀がより展開した内容へと変容したことを指摘した。

本論では、これまで文章の短さから、踏み込んだ考究が難しいとされてきた山ノ上碑文に対して、立碑そのものの意味を中国古代史料にみえる事例を参照することによって確認するとともに、経書などの用例を参照して「為母」「記定文」などの語を儒教および孝の思想との関係で位置づけてみた。筆者は東アジア考古学を専門とするが、本論は中国古代の碑文や墓誌に数多く接するなかで着想した内容を書き留めた試論である。そのため、向後、とくに古代中国の宗教・思想や経書等の理解に対しては関係諸賢の教示をえて、あらたな視野を開きたく思う。

## 註

- (1) 東野治之『日本古代金石文の研究』（岩波書店、二〇〇四年）二一四頁
- (2) 前沢和之「主要史料解説 山ノ上碑銘」群馬県史編さん委員会編『群馬県史』資料編四・原始古代四（群馬県、一九八四年）
- 国立歴史民俗博物館編『古代の碑』（国立歴史民俗博物館、一九九七年）二九頁
- (3) 増尾伸一郎「七世父母」と「天地誓願」―古代東国における仏教受容と祖先信仰をめぐる―『あたらしい古代史の会編』『東国石文の古代史』（吉川弘文館、一九九七年）
- (4) 白石太一郎「山ノ上古墳と山ノ上碑」大塚初重・吉村武彦編『古墳時代の日本列島』（青木書店、二〇〇三年）
- (5) 関口裕子「日本古代の規定的血縁紐帯について」『日本古代家族史の研究』下（塙書房、二〇〇四年）〔初出は一九七八年〕
- 義江明子「山ノ上碑」の「児」「孫」「娶」『日本古代

系譜様式論」(吉川弘文館、二〇〇〇年)

義江明子「系譜に刻まれた父母」『古代女性史への招待  
《妹の力》を超えて』(吉川弘文館、二〇〇四年)〔初出  
は二〇〇〇年〕

篠川賢「山ノ上碑を読む」あたらしい古代史の会編『東  
国石文の古代史』(吉川弘文館、一九九九年)など。

(6) 三舟隆之「古代地方寺院造営の背景―七世紀後半の東  
国を中心として―」(『史学雑誌』一〇八一―一〇、一九九  
九年)

関口功一「山ノ上碑」「金井沢碑」と地域の仏教―古  
代毛野の「地域の論理」―(『地方史研究』二九八、二  
〇〇二年)

(7) 松田猛『上野三碑』(同成社、二〇〇九年)二六―二  
九頁

(8) 田島桂男「山ノ上碑・古墳研究の現状」上田正昭ほか  
著『古代東国の謎に挑む』あさを社、一九八二年

(9) 前沢和之「地域表象としての古代石碑―山上碑と放光  
寺をめぐる―」(『歴史評論』六〇九、二〇〇一年)  
前沢和之『古代東国の碑』(山川出版社、二〇〇八年)  
一九―二〇頁

(10) 東野治之『日本古代金石文の研究』(前掲注1)二一  
九―二〇頁

(11) 張慧禾「儒家孝文化…碑志文体的文化意蘊」(『兵団教  
育学院学报』一三一四、二〇〇三年)(中国文)  
王銀忠「論碑文的形成」(『邯鄲学院学报』一六一、二  
〇〇六年)(中国文)

杜玥「浅談碑刻的源流与特点」(『蘭台世界』二〇〇八年  
第七号)(中国文)

(12) 碑の変遷については下記論文を参照。

白鳥庫吉「神代史の新研究・十七碑と刻石」『白鳥庫吉  
全集』巻一(岩波書店、一九六九年)〔単行本としての  
初版は一九五四年〕

細谷恵志「碑の起源とその形式―山東省曲阜孔子廟の諸  
碑について―」(『聖徳大学研究紀要短期大学部』二六―  
三、一九九三年)

(13) 金其禎「碑論―中国物質形態特殊伝統文化研究之一―」  
『中国文化研究』一九九四年第三期)(中国文)

「儀礼」聘礼

飪一牢、鼎九、設于西階前、陪鼎當内廉東面北上、上當  
碑南陳

(14) 細谷恵志「碑の起源とその形式―山東省曲阜孔子廟の  
諸碑について―」(前掲注10)

金其禎「碑論―中国物質形態特殊伝統文化研究之一―」  
(前掲注12)

(15) 「礼記」祭義

祭之日、君牽牲、穆答君、卿大夫序從。既入廟門、麗于  
碑、卿大夫袒、而毛牛尚耳、鸞刀以割、取脰膋、乃退。

(16) 「礼記」檀弓下

夫魯有初、公室視豐碑、三家視桓楹。

(17) 「礼記正義」卷一〇・檀弓下

豐碑斫大木為之、形如石碑、於槨前後四角樹之、穿中於  
間為鹿護、下棺以絆繞。

(18) 張慧禾「儒家孝文化・碑志文体的文化意蘊」(『兵团教育學院學報』二〇〇三年第四期)(中國文)

秦進才・張玉「《孝經》与兩漢的孝行」(『河北師範大學學報(哲學社會科學版)』二八一五、二〇〇五年)(中國文)

(19) 黃金明「東漢墓碑文興盛的社会文化背景」(『漳州師範學院學報』(哲學社會科學版)二〇〇四年四期)(中國文)

(20) 劉濤「魏晉南朝的禁碑与立碑」(『故宮博物院院刊』二〇〇一年第三期)(中國文)

(21) 『後漢書』列伝第五八・郭符許／郭太

明年(筆者註・建寧二年)春、卒于家、時年四十二。四方之士千余人、皆来会葬。同志者乃共刻石立碑、蔡邕為其文、既而謂涿郡盧植曰吾為碑銘多矣、皆有慙德、唯郭有道無愧色耳。

(22) 『後漢書』列伝第七一・独行／范滂

中平二年、年七十四、卒於家。(中略)於是三府各遣令史奔弔。大將軍何進移書陳留太守、累行論譏、僉曰宜為貞節先生。会葬者二千余人、刺史郡守各為立碑表墓焉。

(23) 『晉書』卷五一・列伝第二二・束皙

趙王倫為相国、請為記室。皙辭疾罷歸、教授門徒。年四十卒、元城市里為之廢業、門生故人立碑墓側。

(24) 『後漢書』列伝第四二・崔駰／孫寔

初、寔父卒、剽秃田宅、起家塋、立碑頌。葬訖。資產竭尽、因窮困、以酤釀販鬻為業。時人多以此譏之、寔終不改。因窮困、以酤釀販鬻為業。時人多以此譏之、寔終不改。

改。亦取足而已、不致盈余。及仕官、歷位郡郡、而愈貧薄。建寧中病卒。家徒四壁立、無以殯斂、光祿勳楊賜、太僕袁逢、少府段熲為備棺槨葬具、大鴻臚袁隗樹碑頌德。

(25) 『後漢書』列女伝第七四・孝女曹娥

孝女曹娥者、会稽上虞人也。父盱、能絃歌、為巫祝。漢安二年五月五日、於甌江沂涛婆娑迎神、溺死、不得屍骸。娥年十四、乃沿江号哭、昼夜不絕聲、旬有七日、遂投江而死。至元嘉元年、県長度尚改葬娥於江南道傍、為立碑焉。

(26) 『魏書』卷九二・列伝第八〇・列女／河東孝女姚氏

河東姚氏女字女勝、少喪父、無兄弟、母憐而守養。年六七歲、便有孝性、人言其父老、聞輒垂泣。隣伍異之。正光中、母死、女勝年十五、哭泣不絕聲、水漿不入口者数日、不勝哀、遂死。太守崔游申請為宮墓立碑、自為製文、表其門閭、比之曹娥、改其里曰上虞里。墓在郡城東六里大道北、至今名為孝女家。

(27) 『後漢書』列伝第一〇・鮑期王霸祭遵／祭遵

少好經書。家富裕、而遵恭儉、惡衣服。喪母、負土起墳。

(28) 『晉書』卷四三・列伝第一三・山濤

会遭母喪、歸鄉里。濤年踰耳順、居喪過礼、負土成墳、手植松柏。

(29) 劉濤「魏晉南朝的禁碑与立碑」(『前掲注20』)

(30) 東野治之「日本古代金石文の研究」(『前掲注1』)二一

七頁

(31) 『礼記』祭統

孝子之事親也、有三道焉。生則養、沒則喪、喪畢則祭。

## (32) 『論語』

子曰父在、觀其志。父沒、觀其行。三年無改於父之道、可謂孝矣。

## (33)

陳桂香「試析先秦儒家「孝」的思想——《論語》《孟子》《荀子》《孝經》閱讀札記」(『梁山師範學院學報』二〇一〇、二〇〇五年)〔中國文〕

## (34)

『孝經』喪親章  
子曰孝子之喪親也。哭不偯、禮無容、言不文、服美不安、聞樂不樂、食旨不甘、此哀戚之情也。

## (35)

『札記』祭統  
是故、孝子之事親也。有三道焉。生則養、沒則喪、喪畢則祭。(中略) 尽此三道者、孝子之行也。

## (36)

『論語』為政  
孟懿子問孝。子曰、無違。樊遲御、子告之曰、孟孫問孝於我、我對曰無違。樊遲曰、何謂也。子曰、生事之以禮、死葬之以禮、祭之以禮。

## (37)

『札記』中庸  
踐其位、行其禮。奏其樂、敬其所尊。愛其所親、事死如事生。事亡如事存、孝之至也。

## (38)

儒教の孝の思想と祖先祭祀との関係について論じた著作は数多あるが、直接的にこれにふれた論文のみをあげておく。

佐藤健「追善と追孝」(『印度学仏教学研究』二五—二、一九七七年)

張森「論儒家孝道思想的生命意識」(『學術論壇』二〇〇六年第二期)〔中國文〕

陳桂香「試析先秦儒家「孝」的思想——《論語》《孟子》

《荀子》《孝經》閱讀札記」(『梁山師範學院學報』二〇一〇、二〇〇五年)〔中國文〕

秦進才・張玉「孝經」与兩漢的孝行」(前掲注18)

## (39)

『札記』坊記  
祭祀之有尸也、宗廟之主也、示民有事也。修宗廟、敬祀事、教民追孝也。

## (40)

原文は「以母擾解任泣血茹擾幾將毀滅」(北魏・永熙三年「五三四」・乞伏寶墓誌)  
楊家駱編『漢魏南北朝墓誌集釈』下冊(鼎文書局、一九七二年)

## (41)

原文は「丁母擾還家居喪致毀幾于滅性」(北魏熙平二年「五一七」・崔敬邕墓誌銘) 楊家駱編『漢魏南北朝墓誌集釈』下冊(前掲)

## (42)

章燕寧「試論傳統孝文化中的孝母現象」(『南方論刊』二〇〇八年八期)〔中國文〕

## (43)

関口功一「山ノ上碑」「金井沢碑」と地域の仏教——古代上毛野の「地域の論理」——(前掲注6)

## (44)

関口功一「山ノ上碑」「金井沢碑」と地域の仏教——古代上毛野の「地域の論理」——(前掲注6)

## (45)

増尾伸一郎「七世父母」と「天地誓願」——古代東国における仏教受容と祖先信仰をめぐる——あたらしい古代史の会編『東国石文の古代史』(吉川弘文館、一九九七年)

## (46)

『札記』喪服小記  
斬衰、括髮以麻。為母括髮以麻、免而以布。



(47) 『礼記』問喪

故為父苴杖、苴杖、竹也。為母削杖、削杖、桐也。或問曰杖者以何為也。曰孝子喪親、哭泣無數、服勤三年、身病体羸、以杖扶病也。

(48) 『礼記』喪服四制

天無二日、土無二王、國無二君、家無二尊、以一治之也。故父在、為母齊衰期者、見無二尊也。

(49) 『礼記』喪服小記

祖父卒、而后為祖母後者三年。為父母、長子稽顙。

(50) 前沢和之「地域表象としての古代石碑―山上碑と放光寺をめぐる―」（『歴史評論』六〇九、二〇〇一年）

(51) 田中徳定『孝思想の受容と古代中世文学』（新典社、二〇〇七年）

(52) 濱田幸司「日本古代の碑碣―その源流と伝播―」（『歴史研究』（大阪教育大学）三三三、一九九五年）

(53) 東野治之「那須国造碑」（『日本古代金石文の研究』（前掲注1）

(54) 東野治之「那須国造碑」（『日本古代金石文の研究』（前掲注1）

(55) 新川登亀男「那須国造碑」と仏教」（『日本歴史』五三二、一九九二年）

(56) 勝浦令子「金井沢碑を読む」（『日本古代の僧尼と社会』（吉川弘文館、二〇〇〇年）〔初出は一九九九年〕この論文では「三家子孫」の「孫」字を未釈としたうえで、

「三家子□」を個人名としている。

(57) 東野治之「日本古代金石文の研究」（前掲注1）二四〇―一頁

(58) 尾崎喜左雄「山ノ上碑及び金井沢碑の研究」（『群馬大学教育学部紀要』人文・社会科学編一七、一九六七年）のち「上野三碑の研究」（尾崎先生著書刊行会、一九七八年所収）

尾崎喜左雄「さぬ」（『群馬大学教育学部紀要』人文・社会科学編一八、一九六八年）

(59) 松田猛「佐野三家と山部郷―考古資料からみた上野三碑―」（『高崎市史研究』一一、一九九九年）

松田猛「上野三碑」（前掲注6）一二一―一二三、一六〇頁

(60) 増尾伸一郎「七世父母」と「天地誓願」―古代東国における仏教受容と祖先信仰をめぐる―」（前掲注2）

(61) 藤村隆淳「誓願思想について（一）―初期仏教における誓願と『マハーヴァスツ』の誓願思想と―」（『密教文化』一〇九、一九七五年）

(62) 竹田聴洲「七世父母攷―日本仏教受容と祖先信仰―」（『葬史と宗史』竹田聴洲著作集第7巻（国書刊行会、一九九四年）〔初出は一九五〇年〕

(63) 趙青山「从敦煌写经题记所记“七世父母”观看佛教文化对中土文化的影响」（『蘭州大学学报（社会科学版）』三七―六、二〇〇九年）〔中国文〕